20e ANNÉE (2e SÉRIE). | No 31 | 4 AOUT 1898

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT

ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

NOTES ET SOUVENIRS

D'UN VIEUX MORALISTE

§ V. Pathologie de l'acte humain

OU L'ON NAGE EN PLEINE PRATIQUE. — POURQUOI TANT DE MÉDECINS ET SI PEU DE MÉDECINE. — LAMENTABLE VISITE D'HÔPITAL. — DES MISÈRES DE LA BÊTE HUMAINE ET DE LEURS CAUSES.

En ce temps-là, étant encore jeune curé, j'avais pour paroissien M. P..., une illustration médicale de l'époque. Quand je dis « paroissien, » c'est une manière de parler purement géographique. Le docteur P... passait l'année presque entière à Paris, où le retenait la charge d'un important service dont il était titulaire, dans un hôpital célèbre. Je ne le voyais donc qu'à d'assez rares intervalles, quand il lui était possible de s'offrir quelques instants de repos, pas bien loin de mon presbytère, dans une gentille villa où il envoyait régulièrement sa petite famille prendre ses quartiers d'été, au moment des vacances.

Charmant homme, au demeurant. Bien qu'éloigné des pratiques religieuses comme tant d'autres de ses confrères, M. P... avait gardé d'une éducation première assez chrétienne, je ne sais quelle vague estime des choses et des hommes de religion. La compagnie des prêtres lui était plutôt agréable ; je crois même qu'il s'y complaisait, à en juger du moins par la franche cordialité de ses procédés de bon voisinage avec moi. Je savais un peu de médecine et pouvais lui donner la réplique ; et comme je ne manquais point d'un vif désir de m'instruire à si bonne école, nous avions, sur une foule de sujets scientifiques, philosophiques et religieux, de fréquentes conversations, où j'ai appris, pour ma part, beaucoup de choses intéressantes, non sans lui communiquer en retour quelques vérités utiles.

Je me souviens de l'avoir entendu émettre un jour la réflexion que voici :

— Savez-vous, M. le curé, pourquoi nous avons aujourd'hui tant de docteurs en médecine, et si peu de médecins ? pourquoi, malgré les progrès de toute la technique médicale, la thérapeutique n'est guère plus avancée qu'autrefois, il y a cinquante ans ? pourquoi l'on voit de bons vieux praticiens du temps passé réussir souvent beaucoup mieux à guérir leurs malades que nos modernes diplômés ?

Je flairai tout de suite une tirade sur la supériorité de l'art de guérir par rapport à la science théorique de la médecine, quelque chose comme la divergence qu'on prétend exister chez nous entre la théorie et la pratique.

— L'expérience ! répondis-je ; voilà le « hic. » Les jeunes en sont dépourvus, tandis que les vieux...

— Pas du tout ! Vous n'y êtes pas. Nos jeunes d'il y a quinze ans sont devenus vieux, et quand même restés maladroits, pas tous assurément, mais en grand nombre tout de même. La question est plus haute...

— Je renonce à deviner, alors !...

— Voici. Nos jeunes carabins manquent de pathologie ; ou, ce qui est plus exact, ils manquent de clinique. Ces particuliers-là, guère âpres au travail, comme vous savez, apprennent dans leurs livres, de l'anatomie, un peu de physiologie aussi, pas assez, mais enfin ce qu'il en faut pour les examens, bien juste. Pour la pathologie, ils en savent aussi, il le faut bien, ce que le programme leur en demande, ce qu'ils peuvent en garder comme quintessence de la lecture de leurs auteurs et de l'assistance plus ou moins régulière à des cours nécessairement très limités comme sujets d'étude et étendue de développements. Et c'est tout. Là-dessus, on les bombarde docteurs en médecine. J'ai fait passer bien des examens dans ma vie ; je connais mon monde ; je sais ce qu'on fait dans les cliniques. En fin de compte, ces grands enfants-là s'en vont « exercer » sans con-

naître assez de pathologie. Voilà le malheur ; à mon avis il est grand et il explique bien des choses.

— Mais, cher docteur, et l'internat des hôpitaux, qu'en faites-vous ? Il me semble que vous y enseignez vous-même de bonne pathologie et que vos élèves, pour peu qu'ils soient désireux d'apprendre...

— Pardon ! D'abord, beaucoup ne passent point par l'internat ; beaucoup aussi y passent très peu de temps ; beaucoup, en même temps que leur internat, font autre chose ; beaucoup se « spécialisent » et ne s'occupent que d'un genre de maladie ; et notez que je ne parle pas de ceux qui n'y font rien du tout. Il en est assurément qui répondent à mon idéal, et deviennent plus tard des hommes de valeur. Mais le reste, l'immense reste s'en va écorcher le public, sans pathologie suffisante ; car, voyez-vous, tout est là. Pas de pathologie, pas de connaissance vraie du corps humain, pas de connaissance sérieuse de ses maladies, pas de diagnostic sûr, pas de médecine possible. La clinique sérieusement et longuement pratiquée, voilà ce qui est, en somme, tout l'art de guérir.

La conversation continua longtemps sur ce sujet qui m'intéressait beaucoup. Je n'en veux retenir, pour le moment, que cette réflexion du docteur P..., dont le souvenir s'est réveillé subitement dans ma mémoire à propos des maladies de l'acte humain dont je veux parler aujourd'hui.

Décidément, il avait raison, ce bon docteur ; et vous serez sans doute, comme moi, de son avis. Avec lui, mais dans un autre ordre d'idées, j'affirme que l'exercice de la médecine morale est pure sottise, sans une étude approfondie des infirmités qu'elle a mission de guérir.

Le péché est une blessure de l'âme, un désordre morbide qui compromet l'équilibre et le jeu normal de ses facultés ; et notre labeur apostolique du confessionnal, de la chaire, de la direction, notre « cura animarum, » qu'est-ce autre chose, en définitive, qu'un perpétuel effort pour arriver à guérir les maladies morales de l'homme, à protéger sa santé, par une hygiène bien entendue, contre l'action des innombrables causes qui la mettent quotidiennement en péril ?

La *pathologie* est la science qui traite de tous les désordres qui peuvent affecter l'organisme. (Littré). Voilà encore un mot bien fait, que tout le monde peut comprendre ; je le garde, n'en ayant aucun à ma disposition qui soit plus expressif et résume plus clairement la substance de la présente étude.

Après l'amphithéâtre de *dissection* et le laboratoire de *physiologie*, voici l'*hôpital*. Entrons-y ; nous pourrons beaucoup nous y instruire. Nous y verrons à nu les misères de la pauvre humanité. Il n'est, Dieu merci ! point nécessaire de souffrir soi-même pour comprendre les douleurs d'autrui et y compatir. Encore est-il que je ne sais rien de plus dangereux, en théologie morale pratique, que l'égoïsme étroit de la bonne santé, qui nous porte trop souvent à ne pas nous rendre un compte exact de la maladie du voisin, à fermer l'œil devant ses plaies, à se boucher les oreilles pour ne pas entendre ses plaintes, à nier enfin son infirmité, parce qu'elle nous choque, contrarie nos théories ou trouble la quiétude de notre optimisme idéal.

Tous les hommes ne souffrent pas du même mal à la fois ; il en est même qui, par exception privilégiée, échappent, non pas entièrement, mais dans une large mesure, à la loi commune de la maladie. Ce serait donc mal raisonner que de tirer de la visite d'une clinique ou de la lecture d'un livre de médecine des conclusions trop universelles ; et ce que je vais dire de nos infirmités morales ne saurait évidemment s'appliquer exactement à toutes les consciences au même titre.

Malgré cette réserve, il n'en reste pas moins vrai que leur étude est souverainement utile pour nous, dès là qu'elles sont le partage du plus grand nombre et que, au bout du compte, personne ici-bas ne peut se flatter d'en être garanti.

Mens sana in corpore sano, voilà la perfection. Tout fonctionne régulièrement dans le système de l'acte humain, quand tous les rouages de l'organisme corporel sensitif sont en bon état. Par contre, le moindre désordre dans l'œuvre des auxiliaires de l'intelligence et de la volonté se traduit presque fatalement, sauf intervention surnaturelle de la grâce, par un fâcheux contre-coup dans les opérations de l'âme spirituelle.

Vous avez rencontré, comme moi, parmi les malheureuses victimes de certains vices, le type de l'homme qui ne « peut plus vouloir. » Vous l'instruisez, et il comprend fort bien l'horreur de sa triste situation. Vous l'exhortez énergiquement à faire des efforts ; il en sent tout le premier la nécessité. Il est résolu à sortir du bourbier ; le voilà tout prêt à donner preuve de sa bonne volonté. A peine a-t-il fait un pas qu'il retombe, dès que vous n'êtes plus là pour soutenir sa chancelante velléité de vertu. Il retombe lourdement, incapable de vouloir, incapable d'agir. C'est une des plus tristes maladies morales que je connaisse. Les médecins appellent cela de l'*aboulie*, ce qui n'explique pas grand'chose et n'exprime que le fait d'une sorte de paralysie de la volonté.

Est-ce donc que la volonté, faculté spirituelle, est susceptible de dépérir, de s'atrophier jusqu'à tomber dans l'inertie du marasme, comme on peut le comprendre d'un organe matériel ? Evidemment non.

Mais, *l'homme qui veut* est aussi en même temps *l'homme qui sent*, qui vit matériellement dans son corps ; c'est la même âme qui préside à toutes les opérations du composé humain à la fois. Or, c'est une loi absolue, que cette âme spirituelle n'agisse au dehors que par l'intermédiaire du système nerveux moteur. A quoi sert, je vous prie, la volonté, et quelle possibilité garde-t-elle de faire exécuter ses ordres, si les facultés subsi-

diaires qui l'entourent refusent de l'entendre, si elles ont pris une telle habitude d'agir d'elles-mêmes sans son contrôle, sans son inspiration, qu'elles sont devenues finalement souveraines maîtresses et directrices de leurs propres mouvements, autant dire de la machine humaine tout entière ?

Ajoutez à cela que la volonté elle-même s'est souvent mise dans la quasi-impossibilité d'agir librement ; elle s'est chargée de chaînes par la répétition de ses consentements au mal ; de là est née chez elle une tendance presque fatale, un véritable poids qui l'entraîne toujours du même côté et rend extrêmement pénibles, parfois bien inefficaces, ses efforts désespérés pour revenir au bien dont elle s'est trop longtemps détournée. C'est ce qu'on appelle des « habitudes », de mauvaises habitudes, chancres rongeurs qui peu à peu dévorent jusqu'à la moelle de la liberté. Mais le remède à tout cela, me direz-vous ? Patience ! On y viendra. Il est entendu que nous en aurons assez, pour aujourd'hui, de faire la simple et très succincte description des principales maladies de l'acte humain.

Il est aussi des infirmités de l'intelligence dont l'acte humain moral a beaucoup à souffrir. Je me contente d'en rappeler trois principales : le doute, l'erreur, l'ignorance.

On a tout dit, ou à peu près, sur le doute et ses victimes. J'y ajoute ceci : le doute, au point de vue moral, est un redoutable poison de l'acte humain, un grave danger pour la liberté.

Il met la pauvre volonté dans le cas d'un homme qui cherche sa route, et à qui personne ne veut l'indiquer ; d'un homme aux yeux bandés, qui sait qu'un pas de plus en avant l'expose à tomber dans un précipice, suivant qu'il ira à droite ou à gauche. Où est la mort, où est le salut ? Il n'en sait rien, il hésite. La question reste pour lui sans réponse ; et pourtant, il faut marcher, c'est fatal. Où est le « choix » ici, et partant, où est la liberté ? Il reste à ce malheureux la possibilité de se tuer. Appelle cela liberté qui voudra ; pas moi, jamais ! Le doute engendre fatalement la perte du sens moral, par là même qu'il enlève à l'acte humain tout ce qui fait sa dignité et son mérite, la connaissance et l'amour du bien là où il est, le souci d'atteindre sa fin dernière par les chemins sûrs qui y mènent. Combien j'en ai rencontré au confessionnal, de ces consciences embrouillées, faussées de scrupules ou de laxisme, atrophiées, misérablement dévoyées et perdues, tout cela par la seule influence délétère du doute.

Moins grave que le doute, sous certains rapports, et en tout cas moins incurable, l'erreur constitue encore une très dangereuse maladie de l'intelligence. Tant qu'elle est accompagnée de la « bonne foi », c'est-à-dire tant qu'elle est inconsciente, ignorée comme erreur, acceptée en toute droite intention subjective comme vérité, elle ne compromet pas immédiatement, je le sais, la responsabilité de l'acte humain.

Je sais cela ; mais ce que je sais bien aussi, c'est que 1° sous l'influence de l'erreur, l'acte humain *est mal mené,* dans des voies dangereuses, ce qui est toujours fort mauvaise chose pour lui ; c'est que 2° un jour vient où l'homme s'aperçoit qu'il fait fausse route, et alors surviennent les inquiétudes, les angoisses, les doutes de tout à l'heure ; c'est que 3° quand l'erreur l'a conduit trop loin, sauf miracle de la grâce, il lui est très difficile de s'arrêter ou de revenir en arrière ; c'est que 4° l'erreur, elle aussi, crée dans l'intelligence une « habitude » qui finit par fausser si radicalement le système de ses jugements, qu'elle en devient, comme dit saint Thomas d'Aquin, *inérudible,* inaccessible aux illuminations de la vérité ; c'est que 5°, enfin, tout cela serait évité, et l'acte humain marcherait librement, au grand air, dans la voie normale de sa perfection naturelle et surnaturelle, s'il n'était infecté de l'abominable lèpre de l'erreur ; et quand vous m'aurez dit que cette lèpre peut n'être pas coupable, ni donc aucunement imputable à responsabilité, je vous répéterai, moi, une fois encore, que ce n'en est pas moins une lèpre ; si vous y avez du goût, grand bien vous fasse, et Dieu vous le pardonne !

Assez analogue à l'erreur, dans sa manière de paralyser au cœur les œuvres vives de l'acte humain, l'ignorance est peut-être encore, au moins dans beaucoup de cas, plus redoutable pour lui. C'est la cécité complète, la nuit noire de l'intelligence. Allez donc vous conduire avec une pareille lanterne ! L'erreur mène en fausse route. Ici, plus de route du tout, plus de mouvement, plus de vie intelligente et morale ! Reprenez, s'il vous plaît, pour l'ignorance, la série des conséquences lamentables ci-dessus énumérées à propos de l'erreur, et ajoutez-y celle-ci : que l'ignorance est une disposition toute naturelle, quasi infaillible, à l'erreur.

L'ignorant est une cire molle sans empreinte de rien du tout ; quelle probabilité qu'il ait la chance de recevoir au hasard, pour première impression, celle de la vérité ? Pour parler clair, l'ignorance est tout simplement la mère de l'erreur, et ce, pour deux raisons péremptoires : d'abord, il n'y a pas d'erreur qui ne procède d'une ignorance quelconque, de l'ignorance au moins des principes vrais dont la connaissance préalable l'aurait empêché de germer dans l'esprit ; et puis, comme je viens de le dire à l'instant, point d'ignorance, en fait, qui ne soit comme une porte ouverte et une pierre d'attente à l'erreur. Si je voulais faire le savant, je dirais que *positivement* (dans le premier cas) et *négativement* (dans le second) l'erreur procède de l'ignorance.

Voyez-vous d'ici ce pauvre acte humain désemparé, lâché, trahi par son premier ministre, obligé de marcher tout de même, dans le feu ou sur des épines, au milieu des fondrières ou droit sur un trou !... Avais-je raison de dire que les maladies de l'intelligence sont des maladies intéressant au premier chef la *pathologie de l'acte humain ?*

Mettons bien les choses au point. Je parle morale, vie pratique, rien autre chose. Qu'on ne me fasse donc pas dire des sottises ; je ne suis pas si platonicien, ou si stoïcien, comme vous voudrez, que de prétendre identifier la science avec la vertu. Il n'est point du tout nécessaire d'être un grand savant, ni d'avoir beaucoup de vérités dans l'esprit pour être un saint, ou simplement pour mener proprement sa barque au port de l'éternel salut. Il est bon, certainement, de savoir le plus possible, la vérité étant l'aliment naturel et la naturelle perfection de l'intelligence ; mais toute science spéculative n'est pas nécessaire, ni même pratiquement utile pour la bonne conduite de la vie, pour la bonne formation de l'acte humain.

Quand je parle de doute, d'ignorance et d'erreur, j'entends donc ici spécialement le doute, l'ignorance et l'erreur qui portent sur les vérités essentielles que tout homme en général, ou chaque homme en particulier, dans la situation qui lui est faite, doit connaître et posséder exactement, comme autant de poteaux indicateurs placés aux bifurcations de toutes les routes où il devra passer.

Les uns voyagent plus, ici-bas, les autres moins ; donc, suivant les cas, plus ou moins de plaques à consulter. Il en est qui s'imposent à l'attention de tous les hommes, sans exception, sur certaines grandes routes où tous doivent passer pour arriver au ciel ; ce sont les grandes vérités pratiques fondamentales de la morale naturelle et surnaturelle ; l'erreur, le doute ou l'ignorance là-dessus sont dommageables pour tous ; de même que le doute, l'ignorance ou l'erreur sur des points plus spéciaux et plus nombreux, seraient dommageables pour ceux qui, dans leur vie morale, auraient à fréquenter, par devoir d'état, des petits chemins plus obscurs ou plus nombreux que ceux par où passe le commun des hommes.

Qui dira le nombre des pauvres mortels qui sont sur cette terre atteints du doute, de l'erreur ou de l'ignorance ? Rien que sur ce chapitre des maladies de l'intelligence, voilà une clinique bien garnie, et où un observateur patient pourrait trouver matière à des études psychologiques infinies, tant sont innombrables les variétés d'infirmité intellectuelle comprises seulement sous ces trois dénominations génériques. Y pensez-vous, moralistes et confesseurs, mes frères, quand vous avez à apprécier la valeur morale des actes humains dont vous recevez la confidence ?

Et nous ne sommes pas au bout de notre enquête pathologique, oh non ! Sortons de cette salle d'hôpital affectée aux maladies de la volonté et de l'intelligence, et passons à la suivante : service des maladies de l'imagination.

Je me chargerais, et vous aussi, n'est-ce pas ? de remplir, sans ennuyer mon lecteur, sans me répéter inutilement, un gros volume tout entier avec la description des principaux genres d'infirmités dont souffre l'humaine nature, rien que sur ce point-là.

Le sujet est vulgaire. Je ne vois pas de raison de m'y attarder beaucoup, encore qu'il pût me fournir, si je ne cherchais que le plaisir d'écrire pour écrire, un thème à variations curieuses et piquantes. Serrons un peu, et soyons bref, sans cesser d'être clair et suffisant.

Voici d'abord le type de l'homme à imagination nulle, ou à peu près. Ce pauvre diable est anémique, spirituellement parlant, parce que son intelligence manque de nourriture. Vous vous rappelez notre principe : point d'imagination, point d'idées. Concluez. C'est un vrai malheur, une vilaine tare d'infériorité morale, et un danger par là même, que de ne pas avoir la dose de connaissances et de jugements requise pour se tirer d'affaire prudemment dans le chaos de la vie compliquée qui nous est faite ici-bas. Lenteur d'esprit, fixité sotte et entêtement obstiné du jugement sur les rares idées qu'il possède, défaut de souplesse et d'activité dans la recherche des moyens de bien vivre, apathie, ignorance, erreur et crétinisme, sont d'ordinaire les conséquences d'une imagination paresseuse ; et cette paresse provient tantôt d'un vice originel de tempérament, tantôt d'un épuisement final, d'une « neurasthénie » causée, au contraire, par les abus d'une activité surabondante, follement dépensée au grand préjudice de la santé morale du composé humain.

Nous avons aussi le type, diamétralement opposé, de l'imaginatif à outrance. Plus fou que le premier, celui-là commet journellement des sottises d'un genre tout différent. Avec une sensibilité à fleur de peau il est tout nerfs, tout sensation, tout images, et rien que cela. L'imagination est devenue chez lui un champignon malfaisant qui absorbe, pour croître sans mesure, toutes les forces vives du cerveau.

Merveilleuse souvent par la richesse de son coloris et la variété chatoyante de ses nuances, sa conversation est un vrai feu d'artifice. Nul ne sait comme lui grouper dans son style, ou dans les conceptions originales de son esprit, des fleurs rares, odorantes, aux formes bizarres et séduisantes, en une gerbe dont l'aspect ravit nos sens comme en une vision extatique du beau idéal.

Mais voici où mène fatalement l'exubérance indisciplinée de l'imagination : l'homme raisonnable ne vit pas de fleurs ; il lui faut des fruits, des idées, pour subsister et se bien porter moralement. C'est très joli à l'œil, les fleurs. Mais quoi ? Si vous les arrachez de leur tige, vous les condamnez à la stérilité, sans compter qu'elles se fanent et se dessèchent au premier rayon de soleil, au premier vent qui passe. Que reste-t-il de tout cela, de la lecture d'une belle « harmonie poétique » de Lamartine, de l'audition d'une jolie « cavatine » de Rossini ? Que reste-t-il, et que peut-il rester, dont l'esprit et la volonté puissent faire profit et alimenter leur vie, la seule enfin qui soit, en définitive, la vraie vie de l'homme ? Que reste-t-il ? Rien ! C'est bien peu.

Voici qui est plus grave. L'excès du travail imaginatif mal réglé engendre le désordre des images, et partant la confusion des idées. Le beau bouquet de tout à l'heure devient vite, en mains inhabiles, que ne dirige plus la froide raison, un amas sans harmonie, un paquet informe; l'art de placer les fleurs où il faut, et de les relier comme il convient, n'existe plus; et alors l'imagination devient un véritable kaléïdoscope, une lanterne magique à verres brouillés, une cacophonie de dissonances monstrueuses : c'est l'histoire de tous les originaux, des excentriques, des déséquilibrés de cervelle et finalement des fous. C'est aussi l'explication de toutes les bizarreries incohérentes du rêve normal et de ce rêve pathologique artificiel, si connu de nos jours sous le nom d'hypnotisme.

Entre ces deux maladies extrêmes, le trop ou le trop peu d'imagination, il y a place pour une foule d'intermédiaires, procédant plus ou moins de l'une ou de l'autre. Sous l'empire d'une excitation passionnelle, l'imagination peut subitement s'exalter, comme il lui arrive aussi de se trouver temporairement paralysée, et l'acte humain, la direction morale raisonnable de l'homme, souffre également du contre-coup de l'un et de l'autre de ces désordres.

Et notez, s'il vous plaît, que ces maladies de l'imagination sont tout bonnement dues à de vulgaires causes matérielles, à une indigestion, à une migraine, à un courant d'air, à un verre d'eau-de-vie, à la lecture d'un télégramme, moins que cela, à la pure pression mécanique de telle ou telle partie du système nerveux, affectée au service normal du laboratoire où se fixent et se conservent, dans la profondeur de l'encéphale, ces clichés-images dont nous avons déjà parlé, qui sont ce qui nous reste intérieurement de l'impression produite sur nos organes sensitifs externes par le monde corporel du dehors.

Surveillez beaucoup ce détail de psychologie au confessionnal, surtout dans la direction des enfants et des femmes. Là est la clef d'une foule de mystères, où se perd en conjectures fausses et inutiles, quand elles ne sont pas dangereuses pour le pénitent, le confesseur qui ne connaît pas la pathologie spéciale très caractéristique de l'imagination, qui ne sait pas à quel point les responsabilités de l'acte humain sont modifiées par les innombrables accidents nerveux dont souffre plus ou moins l'imagination chez l'immense majorité des pécheurs.

Les maladies de la mémoire sont plus connues, mieux précisées dans nos tout récents traités de clinique « neurologique. » On a fait des livres intéressants et très documentés là-dessus. Tout comme l'imagination, la mémoire a un rôle très important à jouer dans le mécanisme des opérations qui servent à la préparation de l'acte humain. Quel malheur c'est, de n'avoir pas de mémoire ; et quel malheur aussi, d'en avoir trop ! Nerveuse également dans toutes les conditions de son exercice, cette faculté, préposée à la conservation des perceptions reçues du dehors, souffre, exactement comme sa voisine l'imagination, de toute influence matérielle qui peut, soit l'exalter jusqu'à un paroxisme dangereux pour l'équilibre cérébral, soit la déprimer jusqu'à l'anéantir, au grand préjudice de l'esprit et du cœur, qui ne vivent à peu près plus dès là que les « provisions alimentaires » du passé viennent à leur manquer.

Que de misères encore, que d'affections et de désordres organiques lamentables dans nos *sens externes !* Je veux bien que l'acte humain n'y soit intéressé que d'assez loin, indirectement. Encore est-il cependant que, si les cinq fenêtres par où vient nous éclairer le soleil du dehors, sont mal ouvertes, brouillées, brisées, mal teintées, le vice radical de leur constitution se traduira fatalement par une transmission erronée de perceptions, viciée à l'origine, et cette transmission menteuse se répercutera fidèlement avec ses erreurs dans la mémoire, l'imagination, l'intelligence et la volonté.

Je vous laisse à penser le stock de fausses directions que la liberté humaine doit en dernière analyse aux aberrations des cinq sens extérieurs : la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, le toucher. Et comme nul n'ignore la quantité prodigieuse de maladies qui affectent journellement chez nous l'extrême délicatesse de ces cinq organismes, pour ne point perdre de temps, je conclus d'un mot ce chapitre, qui pourrait être long, en disant que la première hygiène morale qui s'impose à l'homme est celle des sens externes, puisque là, en somme, surtout dans la vue et l'ouïe (dans ce qu'on voit et ce qu'on entend), se trouve, sinon le mal dans sa plus périlleuse expression, au moins le mal dans sa première origine.

On m'excusera de ne dire qu'un mot discret des maladies de la partie végétative de l'homme; mais ce mot, j'aimerais qu'on en fût assez frappé pour ne pas l'oublier. L'instinct qui préside aux mouvements de la faculté génératrice n'est point du tout chose libre; c'est au fond une agitation matérielle et mécanique, nécessaire, fatale, tout comme les autres, plus encore que les autres, par là même que, étant plus éloignée des sommets spirituels de l'être humain, elle échappe davantage à son empire. Mettez là-dedans une maladie (et Dieu sait s'il peut y en avoir !) et voilà doublées, que dis-je ? exaltées au centuple, dans leur motricité sensible et végétative tout ensemble, les fibres que la continence, à l'état normal, a déjà assez de peine à contenir. On peut commettre bien des sottises au confessionnal, si l'on s'entête à ne voir dans l'homme qu'un ange ou qu'une bête. M'est avis qu'on en fait encore plus dans le premier cas que dans le second. Mais je me suis promis d'être bref sur ce point-là, pour le moment... A bon entendeur, salut !

Nous voici au bas de l'échelle. J'aimerais terminer là cette simple esquisse, déjà assez lamentable, de notre *pathologie de l'acte humain*. Il y manque

encore, cependant, un appendice indispensable ; et si je le place ici, c'est par simple raison de méthode et un peu afin de garder le gros morceau pour la fin ; car, à n'envisager que son importance pratique, il eût mérité la place d'honneur.

Vous vous rappelez que nous avons constaté dans la partie animale de l'homme, à côté et comme parallèlement à la volonté, une faculté motrice d'ordre sensible, à laquelle les philosophes donnent le nom d'*appétit sensitif*, par analogie avec la volonté spirituelle qu'ils appellent « appétit rationnel. » Cet appétit sensitif est dans sa sphère, pour tout ce qui regarde les délectations d'ordre matériel, exactement ce qu'est dans la sienne, dans le monde intellectuel de la pensée, la volonté libre de l'homme; disons, pour être plus exact encore, que l'appétit sensitif est la volonté de la bête, tout comme les sens externes et internes constituent son intelligence.

Depuis les appétits sensuels du goût, du toucher, de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, de la faim et de la soif, du bien-être physique en général, jusqu'aux délicates sensations voluptueuses de l'amour dans la forme la plus présentable, la plus éthérée et platonique, quel champ quasi infini ouvert aux convoitises de la bête humaine ! On a, je ne sais pourquoi, réservé le nom d'amour, en l'idéalisant *beaucoup trop*, aux appétits qui ont leur raison d'être, leur origine et leur point d'arrivée dans la moins noble des facultés de l'homme, dans la faculté génératrice. Au fond, qu'il s'agisse d'un morceau de viande pour le chien affamé, d'une suave cantilène pour un musicien, ou de la contemplation de « l'objet aimé » pour un amoureux, tout cela est de l'*amour* tout simplement, parce que tout cela est de l'appétit sensitif ; et tout cela comme le reste, est un produit de la matière et du système nerveux ; tout cela donc aussi est organique, et par là même, sujet à détraquement, à exaltation morbide, à neurasthénie, à douleur, à maladie enfin, suivant l'état des organes corporels sans lesquels tout cela n'existerait pas chez nous, pas plus que dans les anges.

De toutes les parties de notre machine humaine, c'est celle-là qui a pratiquement reçu le plus vilain choc du péché originel, qui en a, pour parler théologiquement, gardé la plus profonde blessure. Voyez plutôt ce qu'en disent les auteurs au chapitre de la concupiscence ; et l'expérience se charge de confirmer tous les jours la doctrine des auteurs, en mille cas différents, variations mille fois répétées du même thème !

Ils sont légion — et combien à plaindre, combien intéressants ! — les blessés de l'amour sous toutes ses formes. J'ai parlé d'hôpital et de clinique : j'aimerais voir écrit par une plume érudite et prudente un traité clinique des maladies de l'*amour*, disons, si le mot vous choque, des maladies de l'*appétit sensitif* ; c'est tout un, et je ne tiens pas au mot.

Scabreuse, la matière pourrait l'être parfois, assurément ; mais qu'elle serait donc instructive et utile aux directeurs de tant de pauvres âmes en peine de ces tortures indicibles, de ces cuisantes émotions de sensibilité, parfois si subtiles et délicates, parfois si grossières, que tous nous avons, au moins quelque peu, souffertes à certaines heures de notre vie, où le pauvre acte humain s'en est trouvé singulièrement incommodé !

In uno crine colli tui, dit l'Ecriture. La simple vue d'un cheveu ondulant sur le cou, et voilà la machine à l'envers ! Pourquoi ? Mettons que je n'en sais rien ; et d'ailleurs, peu importe. Mystère, soit ! Mais c'est un fait. Et quelle répétition sempiternelle, indéfiniment variée, d'histoires analogues dans le cours d'une vie d'homme, depuis son apparition en ce monde sensible jusqu'à l'heure de la mort inclusivement !...

Je ne connais rien de plus lumineux, dans toute la philosophie chrétienne traditionnelle, rien de plus précieusement suggestif en ascétisme et mystique, rien de plus sûrement expérimental, de plus humainement vrai, que l'étude fouillée qu'on y trouve, de l'appétit sensitif, de ses passions, de ses emportements et de ses infirmités.

Cela me semble si beau, si « vécu », si instructif et réconfortant que je veux quelque jour en faire l'objet d'un article à part. Pour le moment, il me suffit de constater : 1° que, sauf intervention, relativement rare, de la volonté, dans les natures privilégiées et pleines de grâce, c'est presque toujours l'amour sensible qui mène la bête partout où elle va ; et 2° que nulle part dans le composé humain (l'expérience le démontre trop, hélas !) on ne trouve de terrain plus accessible à une foule de fièvres, de délires, de désordres, de troubles morbides de toutes sortes.

On devine le reste.

Mon tableau sera à peu près complet si j'ajoute quelques réflexions seulement pour préciser les différentes causes de toutes ces infirmités de notre pauvre personne humaine. J'en compte quatre principales :

1° La première de toutes, c'est le *péché originel*, en ce sens au moins qu'il a déterminé la rupture de l'équilibre harmonique qui retenait toute la partie sensitive exactement disciplinée sous l'autorité spirituelle de la raison et de la volonté. Cet ordre a disparu ; de là une anarchie où, sans doute, les inférieurs n'ont pas conquis du coup la pleine puissance de commander toujours en maître, ni l'absolue indépendance de tous leurs mouvements, mais qui rend tout de même bien difficile, et plus rarement efficace, l'intervention, désormais tout indirecte, de la raison dans la sphère de nos opérations sensibles. La volonté elle-même et l'intelligence, sans avoir reçu du péché originel aucune blessure directe, proprement dite, ni modification intérieure de leur entité propre, n'en sont pas moins restées, comme on dit en dogme, « vulnérées » indirectement, par l'ignorance, l'erreur, la tendance au mal, et cela à cause des très mauvais services que leur rendent aujourd'hui des auxiliaires qui jadis avaient mission de les aider, au

lieu de mettre perpétuellement obstacle au développement régulier de leurs énergies naturelles.

2o La seconde cause des troubles de notre système de l'acte humain se trouve dans le *tempérament*. Me trompé-je beaucoup, en disant que, les trois quarts du temps, c'est là que se trouve la source de nos ennuis physico-moraux de toute sorte! Chacun a l'imagination, la sensibilité générale, les passions, que comporte la nature particulière de son tempérament, et de même qu'on admet en médecine corporelle des « diathèses » pathologiques, c'est-à-dire, en termes moins techniques, des *dispositions générales* à certaines affections quasi-innées et enracinées dans les profondeurs de la constitution organique, de même aussi l'expérience et la théorie psychologique s'accordent pour mettre sur le compte des tempéraments, plus ou moins mal équilibrés, des diathèses morbides dans l'ordre pathologique qui nous occupe ici à propos de l'acte humain. Tout le monde sait cela; passons.

3o Si le tempérament est le grand ennemi intérieur de notre santé morale, celle-ci n'en a pas moins à redouter les mauvais coups que lui portent les ennemis du dehors, les mille causes extérieures physiques, mécaniques, chimiques, qui, par leur action matérielle sur le système nerveux, atteignent toujours efficacement, trop souvent pour les troubler, les organes de notre sensibilité. C'est ainsi, pour citer seulement un exemple au hasard parmi tant d'autres, que les tentations, qui sollicitent dans notre corps l'appétit des satisfactions défendues, seraient presque complètement supprimées, s'il nous était possible de fermer en temps opportun les yeux, les oreilles, etc., et d'échapper à l'influence des actions de tout genre que nous subissons fatalement de la part du monde physique qui nous entoure.

4o Enfin, je vois encore, à tous ces effets fâcheux, une cause qu'il me semble utile de signaler à part: notre libre arbitre lui-même, nos *habitudes* mauvaises volontairement acquises par la répétition voulue d'actes défendus. Le pécheur ressemble de tout point à un homme qui s'administre consciemment une dose de poison, malgré le péril qui s'y trouve, uniquement pour le plaisir qu'il goûte à la savourer. Il faut donc, à côté des maladies involontaires, forcées, totalement dépourvues de tout caractère de moralité, compter aussi celles que nous prenons comme avec la main. Je veux bien qu'elles soient moins nombreuses; elles n'en sont pas moins réelles, cependant, et souverainement dangereuses pour l'acte humain, à cause précisément de la complaisance consciente qu'y apporte le libre arbitre.

Résumez un peu vous-même, dans ses traits saillants, ce tableau fort incomplet où j'ai essayé simplement d'esquisser les grandes lignes de la *pathologie de l'acte humain*, et dites-moi si j'exagère, si tout cela n'est pas la vérité vraie, pratique, constatée journellement par nous tous, par toutes ces pauvres âmes éclopées qui viennent nous apporter le spectacle des éclaboussures qu'elles ont reçues dans la bataille de la vie. Dites-moi un peu aussi, je vous prie, si tout cela n'intéresse pas de très près l'*acte humain*, l'acte *libre*, la théologie morale et la casuistique; dites-moi encore si le bon Dieu, qui sait sa philosophie mieux que nous, n'aura pas pour les désordres de notre conduite morale pratique des appréciations excusantes, un peu plus bénignes que celles de ces étroits cerveaux de prêtres qui ne jugent les actes de leurs voisins qu'à travers le prisme idéal d'une perfection qui n'est pas de ce monde, à travers le concept théorique d'une santé humaine, corps et âme, où il n'y a point de place pour ce chapitre que je voulais offrir aujourd'hui à vos méditations, sur les maladies de l'humaine sensibilité, qui sont toujours, quoi qu'on fasse, par quelque endroit, des maladies de l'acte humain.

(A suivre).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Au chapitre 55e du 3e livre de l'*Imitation*, je lis au verset 3e: «... Sed *quia gratia deest* ad adjuvandum infirmitatem meam, ex levi resistentia resilio et deficio.»

Comment cela se fait-il? — La grâce n'est-elle pas toujours là pour combattre les suites de la tentation? Saint Paul ne dit-il pas: «Deus non patietur vos tentari supra id quod potestis, sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere»? D'autre part, Notre-Seigneur dit formellement: « Sine me nihil potestis facere. »

D'où une double objection au passage de l'*Imitation*: 1o Toujours la grâce nous soutient. 2o Puisque Jésus-Christ nous dit que *nous ne pouvons rien sans lui*, une faute commise par suite du manque de grâce, serait-ce une véritable faute? Saint Augustin dit: « Si Satanas loqueretur et taceret Deus, haberes unde te excusares. »

Je vous prie de ne répondre à cette difficulté, qui peut n'être que subjective, qu'autant que la chose en vaudrait la peine.

R. — Le chapitre 55e de l'*Imitation* traite *De la corruption de la nature et de l'efficacité de la grâce divine*. Après avoir rappelé notre misère native, résultat du péché originel, et comment l'homme, selon la parole de l'Ecriture, est asservi dans sa chair à la loi du péché, obéissant plutôt aux sens qu'à la raison, voulant le bien et n'ayant pas la force de l'accomplir, le pieux auteur conclut ainsi: « C'est pourquoi souvent je forme de bonnes résolutions; mais parce que la grâce me manque pour soutenir mon infirmité, — *quia gratia deest ad adjuvandum infirmitatem meam*, — au moindre obstacle je cède et je succombe. »

Toute l'objection roule sur ces trois mots: *Quia gratia deest*. Est-il vrai que la grâce manque

quelquefois, et comment faut-il l'entendre ? — Nous répondons affirmativement : oui, la grâce peut manquer et manque quelquefois, et cela non par la faute de Dieu, mais par la faute de l'homme.

Ce n'est pas, disons-nous, *par la faute de Dieu*. Dans l'ordre du salut nous ne pouvons absolument rien par nous-mêmes : *Sine me nihil potestis facere*, dit Jésus-Christ; nous ne pouvons pas même avoir une bonne pensée, ajoute l'Apôtre, et toute notre suffisance vient de Dieu : *Sufficientia nostra ex Deo est*. (II Cor., III, 5). Sa grâce doit donc nous prévenir en tout, comme elle doit nous accompagner durant l'action et nous suivre encore après. En fait elle nous prévient toujours. Les lumières qui éclairent notre intelligence, les invitations, les appels, les mouvements intérieurs qui excitent notre volonté, les résolutions saintes qui en résultent sont autant de grâces prévenantes, purs dons de Dieu où nous n'avons aucune part. Et pourquoi Dieu nous les accorde-t-il ? Evidemment dans le but de nous préparer à l'action surnaturelle. C'est donc une première grâce, et de celle-là il faut dire qu'elle ne manque jamais, au moins dans les choses nécessaires au salut : *Sto ad ostium et pulso*.

Cette première grâce ne suffit pas ; une autre est nécessaire pour nous déterminer à agir et nous soutenir dans l'action utile et méritoire pour le ciel. Or par là-même que Dieu nous suggère l'action et nous y prépare, c'est qu'il veut nous aider à l'action elle-même ; cela est vrai, qu'il s'agisse d'un précepte rigoureux ou simplement d'un conseil de perfection : la grâce ne prévient pas en vain. Ainsi, dans la pensée de Dieu, la première grâce doit être suivie d'une seconde, et Dieu est prêt à la donner. D'où il suit que, envisagée du côté de Dieu, la seconde grâce, ou grâce concomitante, ne saurait manquer, pas plus que la première, et si en réalité elle manque quelquefois, souvent même, ce n'est ni à la bonté, ni à la sagesse, ni à la fidélité de Dieu qu'il faut s'en prendre.

C'est donc *la faute de l'homme;* c'est lui qui met obstacle à la seconde grâce, et cela parce qu'il ne coopère pas à la première. Ce n'est ni la grâce seule, ni l'homme seul qui opère le bien, mais le concours de la grâce et de la volonté de l'homme : *Nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo* (S. Aug.); ces deux choses doivent agir de concert, de manière que ce qui est un don de Dieu devienne aussi notre mérite : *Nobiscum operatur, et nos illo operante cooperamur* (id.). Dieu devait à ses perfections de ne pas être servi par force, et de respecter la liberté qu'il nous a donnée ; il devait à la dignité humaine de ne pas l'humilier en faisant de nous un simple instrument, sans mérite et sans gloire.

Ainsi l'homme doit coopérer à la grâce ; mais comment ? En général de trois manières. Il coopère à la première grâce en en suivant les impulsions et les mouvements intérieurs ; à la seconde, en lui fournissant la somme d'efforts correspondant à ses ressources personnelles d'intelligence et de volonté, efforts pour fuir le danger, pour résister aux tentations, pour se mortifier, pour attaquer courageusement le devoir; à toutes les deux, en priant, car la prière est le moyen universel et infaillible établi de Dieu pour obtenir ses grâces, tellement que, même quand il plaît à Dieu de se cacher à sa créature et de paraître l'abandonner, celle-ci cependant a toujours la ressource de la prière, et si elle y est fidèle, elle obtiendra tous les secours nécessaires.

Supposé donc que l'homme coopère à la grâce prévenante, la seconde grâce arrive avec laquelle il peut agir et agit en réalité, s'il y joint son libre concours. Au contraire, supposé la première grâce rejetée, la seconde prête à suivre pour donner le pouvoir d'agir et fortifier pendant l'action, ne vient pas ; et alors ou le précepte n'est pas gardé, ou le conseil de perfection n'est pas suivi, et l'homme, comme dit l'*Imitation*, recule et succombe, *quia gratia deest*, et parce que sans elle la nature n'est que corruption et misère. Mais qu'il se garde d'accuser Dieu ! C'est sa faute à lui-même, et s'il est sincère il ne peut que s'appliquer dans la juste mesure le reproche que saint Etienne adressait aux juifs : *Vos semper Spiritui Sancto resistitis*. (Act., VII, 51.)

En résumé la fidélité à correspondre aux grâces prévenantes, grâces de lumières, de bonnes pensées et de bons mouvements en vue de la pratique du bien et de la fuite du mal, attire des grâces d'action; et le bon usage des deux en mérite de nouvelles plus abondantes et plus puissantes, moyennant quoi le progrès s'accentue de plus en plus dans la vertu. Telle est du moins la règle ordinaire. Au contraire, la diminution ou la soustraction des grâces est le châtiment du non-usage de la grâce ou de l'abus qu'on en fait. La parabole du figuier maudit suffit à établir cette doctrine.

D'après ce qui précède, la maxime invoquée comme base de l'objection, à savoir : « Toujours la grâce nous soutient », est vraie absolument s'il est question de la première grâce, ou grâce prévenante, en ce sens que jamais Dieu ne laisse sans secours l'homme, même le plus rebelle et le plus pervers. Mais s'il est question des grâces qui accompagnent et suivent l'action, elle n'est vraie que relativement, car elle ne peut soutenir qui refuse de coopérer.

Quant à une faute imputable directement au manque de grâce, nous n'en connaissons pas : le coupable alors serait Dieu même, et comme dit saint Augustin, l'homme aurait de quoi s'excuser : *haberes unde te excusares*. Mais l'hypothèse de Dieu *se taisant pendant que Satan parle* ne se réalisera jamais. La grâce est toujours prête à nous secourir; si elle n'arrive pas jusqu'à nous, c'est que nous y mettons obstacle, et si nous tombons, c'est toujours par notre faute.

Q. — Jeanne, ouvrière, a parmi ses proches des pauvres honteux. Pour les secourir, elle demande aux familles riches des objets, soi-disant pour la famille A. ou la famille B., mais en réalité pour ses proches. Elle se tranquillise à peu près en se disant qu'elle n'emploie ce moyen que parce que les donateurs exigeraient des détails, et ne voudraient pas se contenter qu'elle leur demande « pour des pauvres honteux. » D'ailleurs, elle a soin de dédommager les familles pauvres A. et B. en leur rendant service, en faisant leurs travaux de couture gratuitement.

1° Jeanne peut-elle continuer à agir ainsi ?

2° En cas de réponse négative, a-t-elle à réparer pour le passé ?

R. — Ad I. Jeanne ne peut continuer d'agir ainsi. En effet, elle n'a pas la propriété des secours qu'elle obtient : elle est seulement chargée de les distribuer. Et elle doit cette distribution, non à son gré, mais selon les intentions des donateurs. Or, ces intentions sont bien déterminées : ce sont les familles A. et B. qu'ils veulent secourir, et non les proches de Jeanne. Et la preuve que les donateurs entendent bien que les secours qu'ils accordent soient distribués aux familles A. et B., c'est qu'ils veulent avoir des détails précis sur la condition de ceux qu'ils secourent.

Ad II. Il ne paraît pas que Jeanne soit obligée à réparer pour le passé. A la vérité, elle a empêché injustement les familles A. et B. de profiter des secours qui leur étaient adressés. Mais elle les a dédommagées, en partie du moins. De plus, elle a agi en tout cela avec une certaine bonne foi, de sorte qu'il paraît difficile d'affirmer qu'elle a péché gravement.

Donc, que désormais elle ait soin de distribuer les secours qu'elle obtient pour autrui selon les intentions des donateurs. Elle fera bien aussi de continuer ses services gratuits aux familles A. et B. pendant quelque temps, afin de les dédommager plus complètement.

Q. — Titius et Berthe recevant, le matin du jour où ils doivent se marier, la visite de leur curé, sont surpris par lui *in actu fornicationis*.

N'étant pas encore confessés, ils se rendent, quelques heures après, au confessionnal du curé qui leur demande s'ils n'ont pas quelque chose à se reprocher contre le sixième commandement de Dieu. Ils répondent négativement.

Que doit faire le confesseur ? C'est l'objet de la discussion.

Les uns affirment qu'il doit rappeler à ses pénitents le péché dont il est certain *de visu*, et en exiger l'aveu sous peine de refus d'absolution, en vertu de l'obligation d'assurer, autant qu'il le peut, l'intégrité de la confession et de les disposer à l'absolution. Les autres soutiennent, au contraire, qu'il n'a pas le droit d'accuser ses pénitents de la faute dont il a été témoin, sous prétexte qu'ils doivent être seuls leurs propres accusateurs ; il doit se contenter de ne pas les absoudre.

Quel est l'avis de l'*Ami du Clergé* ?

R. — L'office du confesseur est à la fois celui de juge et de médecin.

Comme juge, il pourrait, après la négation manifestement fausse du pénitent, se contenter de lui refuser l'absolution parce qu'il est mal disposé. Toutefois, même à ce titre, il pourrait se servir de ce qu'il a vu de ses yeux pour faire une interrogation plus précise et ainsi avoir une réponse plus catégorique encore, parce qu'elle serait plus spécifiée. Si le pénitent niait de nouveau, son indisposition serait confirmée. S'il avouait le fait, mais apportait des excuses, le confesseur pourrait lui en montrer le faible ; s'il n'en avait pas de repentir, il ne pourrait l'absoudre tant qu'il demeurerait dans cette disposition. Mais il aurait à le bien disposer si c'était possible, exerçant envers lui son second office de médecin.

Comme médecin, le confesseur a le devoir strict de travailler de toutes ses forces à bien disposer son pénitent, premièrement en le déterminant à s'accuser de ses péchés, secondement en faisant naître chez lui des sentiments de contrition afin de pouvoir lui accorder l'absolution. Connaissant de science certaine le péché commis le matin, il doit interroger avec bonté et douceur sur ce sujet, et s'il obtient un aveu, s'enquérir ensuite si le pénitent n'aurait pas encore à accuser d'autres péchés de la même espèce, l'encourageant à faire une confession entièrement sincère. S'il obtient le résultat nécessaire et qu'il ait une certitude morale de l'intégrité essentielle de la confession, il doit employer toutes les ressources de son zèle à obtenir une véritable attrition avec un ferme propos d'autant plus facile que le mariage va enlever l'occasion. Il ne devrait abandonner son pénitent à son malheureux sort que si ses efforts demeuraient impuissants. Et en cas de doute, à cause du sacrement de mariage qu'il va recevoir, il pourrait encore l'absoudre sous condition.

Cette solution suppose que le confesseur a le droit d'user de ce qu'il sait de science certaine pour interroger son pénitent. En est-il ainsi ? Oui, certainement et évidemment. Il ne le pourrait si sa science lui venait de la confession d'un autre : le secret sacramentel y oppose un obstacle infranchissable ; mais ce n'est pas le cas. Il ne pourrait non plus user d'une science certaine qu'un secret naturel ou confié ne lui permettrait pas d'utiliser avec son pénitent ; mais ici encore il n'y a rien de semblable. Il a une connaissance directe et personnelle du fait, et le pénitent ne l'ignore pas.

Il est vrai que le pénitent doit s'accuser lui-même ; mais, s'il ne le fait pas spontanément, le confesseur peut et doit le mettre sur la voie. Ce que faisant, il ne prend aucunement la place du pénitent, il ne l'accuse pas lui-même : il ne fait que le déterminer à s'accuser, et, quand le pénitent avoue, c'est lui-même qui s'accuse.

On ne saurait objecter que le confesseur doit croire le pénitent aussi bien pour lui que contre lui ; car ce principe est limité par la restriction « à moins qu'il ne conste du contraire. » Et d'ailleurs ce principe ne va pas à interdire au confesseur toute interrogation : autrement jamais le confesseur ne devrait interroger, ce qui est manifestement faux, non seulement pour les cas où il n'y

aurait qu'oubli, mais encore pour ceux où il y a mauvaise foi ou soupçon de mauvaise foi.

Une seule raison pourrait empêcher le confesseur d'interroger dans ce cas : ce serait la certitude qu'il aurait de ne rien obtenir du pénitent et le désir de lui épargner de nouveaux mensonges et une plus grande obstination dans sa négation coupable. On peut et on doit éviter à un pénitent mal disposé l'occasion d'aggraver son péché et d'y en ajouter d'autres. Mais le confesseur ne peut guère avoir la certitude qu'il en serait ainsi avant d'avoir au moins essayé de quelque interrogation prudente et suffisamment articulée qui lui permette de juger qu'il n'y a aucun espoir de rien obtenir. Cette interrogation est suffisamment motivée par l'espoir que le pénitent reviendra sur sa négation. Et si le confesseur sait s'arrêter à temps, la répétition de la négation précédente n'ajoutera que peu ou point de culpabilité à la première, dont elle ne sera que la répétition et avec laquelle elle se liera pour ne faire qu'un seul et même péché. Le risque est donc, ou nul, ou léger, et le bien qu'on a en vue est très grand. Loin donc que la prudence et la charité déconseillent d'interroger, elles le demandent au contraire, tant qu'il n'est pas absolument certain que les interrogations ne tourneront qu'au détriment du pénitent.

Q. — 1° Le mandement de carême, dans le diocèse, porte l'interdiction de faire usage de viande et de poisson dans un même repas. Est-ce aller contre cette ordonnance que de manger des huîtres avec de la viande ensuite?

2° Les petits coquillages sont permis pour la collation. Les huîtres et les cofiches ou coquilles Saint-Jacques sont-elles de petits coquillages?

3° Est-il permis un jour gras de carême de manger au repas principal de la viande et du gibier d'eau? (Par gibier d'eau j'entends d'une manière générale les volatiles dont l'usage est permis le vendredi dans certains diocèses, le mien par exemple, comme les sarcelles, certains canards, etc.).

Que penser de l'argument suivant : « Le gibier d'eau est assimilé au poisson, mais n'est pas du poisson, on peut donc en manger concurremment avec de la viande un jour gras de carême, d'autant plus que *favores sunt ampliandi, et odia restringenda* »? Cette interprétation me paraît dépasser les bornes d'une sage et prudente épikie.

4° Dans mon diocèse, il est permis de faire gras le samedi à un repas pour celui qui ne jeûne pas. Mais voici qu'en voyageant je traverse plusieurs diocèses: que faire? Puis-je faire gras ou dois-je faire maigre en traversant ces différents diocèses les jours indiqués ci-dessus?

R. — Ad I. Pendant tout le carême, même les dimanches, et tous les jours de jeûne de l'année, le mélange de la viande et du poisson est interdit dans le même repas. L'interdit porte sur l'action de manger dans un même repas de la viande et du poisson, qu'ils soient mangés *simultanément* ou *successivement*, il n'importe. Or, les huîtres sont assimilées aux poissons.

Ad II. En ce qui regarde la qualité des mets permis à la collation les jours de jeûne, il faut s'en rapporter à la coutume : c'est la règle que donnent tous les théologiens. Or, la coutume varie selon les pays, les régions, les diocèses, etc.; ici il est permis de faire usage de fromage et de beurre ; ailleurs ces aliments sont interdits. Il est généralement permis de manger à la collation des fruits, des légumes cuits, etc., de petits poissons et même deux ou trois onces de la chair de gros poissons. C'est pourquoi on peut à la collation manger des huîtres et des cofiches, à moins que la coutume particulière du pays ne les interdise : les huîtres et les cofiches sont assimilés aux petits coquillages.

Ad III. Le mélange de la viande et du gibier d'eau est interdit pendant tout le carême et les autres jours de jeûne de l'année dans les lieux où la coutume permet, les jours d'abstinence, l'usage de ce gibier comme elle permet l'usage du poisson.

En effet, d'après Benoît XIV (De Syn. diæc. XI, c. 5) et tous les théologiens, pour savoir si la chair de tel animal est permise les jours d'abstinence et de jeûne, et par conséquent si cet animal doit être considéré comme poisson, il faut surtout consulter l'usage légitime des lieux, c'est-à-dire l'usage connu et approuvé de l'autorité ecclésiastique et que suivent les pieux fidèles. Or, dans certains diocèses, un usage légitime considère comme poisson le gibier d'eau, et les pieux fidèles mangent de ce gibier les jours d'abstinence et de jeûne où la loi ecclésiastique défend de manger de la viande. Par conséquent dans ces diocèses le mélange du gibier d'eau et de la viande est interdit les jours où le mélange de la viande et du poisson est défendu.

En outre, si ce mélange était permis, il faudrait admettre que, dans ces diocèses, le gibier d'eau devient, au gré de chacun, tantôt poisson et tantôt viande : poisson les jours d'abstinence et de jeûne, et viande les jours de jeûne où un indult permet l'usage des aliments gras, ce qui est absurde. — La maxime *Favores ampliandi et odia restringenda* ne s'applique qu'aux cas douteux. Or, la coutume légitime qui autorise l'usage du gibier d'eau *ad instar piscium*, ne laisse subsister aucun doute. Donc le gibier d'eau est assimilé au poisson, et n'est-ce pas le cas d'appliquer cette autre maxime du droit : *Ubi eadem est ratio, ibi eadem currit legis dispositio*, comme cela a lieu *in æquiparatis*?

Ad IV. Le privilège qui permet dans votre diocèse de faire gras le samedi à un repas pour celui qui ne jeûne pas, est un privilège *local;* c'est un privilège qui est pour le diocèse et qui ne s'étend pas au delà des limites du diocèse. Donc tous ceux qui se trouvent dans le diocèse, même les voyageurs, peuvent en profiter ; mais ceux-là seulement, parce que la dispense n'a été accordée qu'en raison des nécessités spéciales du diocèse. Par conséquent, si en voyageant vous traversez des diocèses où la loi générale qui prescrit l'abstinence oblige, vous devez faire maigre, car vous ne pouvez user du privilège particulier concédé à votre dio-

cèse. Mais, d'après la coutume universelle, dans les diocèses jouissant du même privilège que le vôtre, vous pouvez user de ce privilège et faire gras.

Q. — Tiburtia curiositate mota aliquando experimentis hypnoticis adsistit, immo et ipsa se submittit hypnotizationi ex consilio medici, quia statim ac somnus hypnoticus inducitur, amittit sensibilitatem et hoc modo operatio chirurgica sine dolore perfici potest.

Aliàs Titia, recreationis causa, simplici tactu mensam movet, a qua et responsa per signa accipit. — Quæritur :

1° An effectus omnes, qui hypnotismo et magnetismo attribuuntur, possint dici naturali modo causati ?

2° An liceat hypnotismo uti ad recuperandam sanitatem ?

3° Quid de Tiburtia ?

R. — Ad I. Respondendum cum distinctione. Effectus complures hypnotismi procul dubio naturales sunt et per se, spectata eorum causa, moraliter liciti. Alii autem, ut aiunt, « superiores » et spiritismo affines, aut dubiam valde aut certe diabolicam exhibent originem, sicut evenit, verbi gratia, dum persona hypnotizata ab hypnotismi phænomenis transit ad ea quæ vulgo per « *medium* » fieri solent, qualis est tabula mota ab intelligente quadam causa superiore, quæ et quæsita capit et ipsis intelligibilia dat responsa.

Ad II. Affirmative, quatenus intra limites consuetos hypnotismi medicalis seu clinici sistitur. Operationes hypnoticæ, data eorum naturali causalitate, nihil præ se ferunt quo a priori prohibeantur, si rationabilis adsit causa ad ipsas recurrendi.

Dixi : « si rationabilis adsit causa »; quia inquantum aliqualiter, plus minusve, naturæ ordinem perturbant, aliquid præbent legi naturali minus consonum, unde ipsis applicanda videtur regula generalis : naturali jure pro illicito habendum est quidquid voluntarie facultatem hominis a connaturali ejus operatione avertit, quidquid uno verbo est ordini naturæ contrarium. Talis autem apparet hypnotica operatio, quæ vehementer commovet cerebrum, turbat sensus, defatigat imaginationem et indirecte satis efficaciter ipsum intellectus et liberæ voluntatis exercitium attingit. Hoc tamen « cum grano salis » accipiendum. Siquidem multa sunt, ratione finis particularis per se naturæ contraria, ac idcirco prohibita moraliter, quæ tamen, si ad superiorem finem ordinentur, licita fiunt. Amputatio voluntaria manus esset sane peccatum mortale ; vacat autem peccato, si ad conservandam hominis vitam ordinetur.

Data igitur proportionata causa, ad sanitatem recuperandam, ad majus bonum ope medicationis obtinendum, licite omnino quis hypnotizationi sese submittit, ea tamen lege ut ista non quomodocumque exerceatur a quolibet agente, sed a viro bonæ voluntatis et perito, a medico præsertim, et tali modo ut, neque ex parte patientis, neque ex parte agentis, neque aliunde, omnino ulla peccaminosa circumstantia appareat.

Quoad hypnotismi et magnetismi phænomena quæ, sola recreationis causa, etiam bona operantium fide provocantur, ea censemus prohibenda, sub levi aut sub gravi, juxta casus. Ratio patet ex dictis.

Ad III. Quoad spiritismi exercitia, damnanda est Tiburtia ; quoad hypnotismum, absolvenda, si eo utatur ad recuperandam sanitatem, juxta superius explanata ; quoad magnetismum, ab ipso avertenda, tum quia res est obscurior et periculis plena, tum quia nullam videtur habere rationabilem causam ita agendi.

(Cf. Auctores moralistas hanc quæstionem tractantes ad I præceptum Decalogi).

Q. — On dit, je le dis moi-même et l'enseigne de la part de l'Eglise, qu'au ciel le bonheur sera parfait, complet et sans mélange d'aucune inquiétude.

Qu'il en soit ainsi du côté de Dieu dont nous verrons la beauté, et du bonheur auquel nous aurons part, je le veux bien. Mais que le bonheur soit sans mélange pour une âme qui se voit privée de ceux auxquels elle était si légitimement attachée sur la terre, pour une mère dont l'enfant ou l'époux sera damné, pour un enfant dont les parents seront perdus, pour un tendre ami dont l'ami ne sera pas là : je ne comprends plus. Est-ce que le cœur pourra cesser d'aimer dans le ciel ceux qu'il avait le devoir d'aimer sur la terre ? — L'*Ami* pourrait-il donner quelques explications sur ce sujet ?

R. — Au ciel le bonheur est parfait, complet, sans aucun mélange d'inquiétude et de tristesse : tel est l'ordre voulu de Dieu. L'Ecriture en effet presque à chacune de ses pages nous montre les saints inondés de joies et de délices sans fin et sans mesure. Ainsi nous lisons, Psaume xv, 11 : « Seigneur, vous me comblerez de joie par la vue de votre face ; vous me rassasierez des délices que je goûterai éternellement, quand je serai assis à votre droite au plus haut des cieux ; » or, là où règne la joie dans sa plénitude, il ne saurait se rencontrer ni chagrin ni douleur ; — Psaume xxxvi, 9 : « Les saints seront enivrés de l'abondance qui est dans votre maison, et vous les ferez boire au torrent de vos délices ; » voilà encore marquées la plénitude la plus complète et la surabondance de la félicité ; — Apocalypse, xxi, 4 : « Et Dieu essuiera toutes les larmes de leurs yeux, et la mort ne sera plus ; et il n'y aura plus ni pleurs, ni cris, ni affliction, parce que le premier état sera passé ; » ces paroles indiquent expressément l'absence de toute peine, de toute douleur de l'âme et du corps, car ces peines et ces douleurs sont le triste apanage de cette vie d'épreuve, et l'épreuve sera achevée ; — enfin Isaïe, xxv, 8 : « Le Seigneur séchera les larmes de tous les yeux ; » donc plus de chagrin ni d'affliction ; — et xxxv, 10 : « Les élus viendront en Sion chantant les louanges du Seigneur, ils seront couronnés d'une allégresse éternelle, le ravissement de leur joie ne les quittera point, la douleur et les gémissements seront bannis pour jamais. »

Le bonheur du ciel est donc parfait, rien de plus certain, de quelque côté qu'on l'envisage. S'il pou-

vait s'y mêler quelque peine, ce serait ou bien à cause de Dieu que les élus voient accablé d'outrages de la part des méchants ; ou bien à cause des élus eux-mêmes, parce que quelque malheur viendrait les visiter; ou bien à cause de leurs amis qu'ils verraient condamnés à l'enfer. Or, aucune de ces hypothèses ne peut se réaliser au paradis.

1° Du côté de Dieu déjà, nul chagrin possible pour les bienheureux, et cela pour plusieurs raisons. D'abord les péchés des hommes, si énormes et si nombreux qu'on les suppose, ne sauraient en aucune façon nuire à Dieu. S'il est vrai que les crimes de la terre semblent obscurcir sa gloire extrinsèque, il est vrai aussi qu'il en tire un grand bien : d'une part, en laissant aux pécheurs la liberté de l'offenser, il fait éclater davantage sa patience et sa bonté; d'autre part, sa justice apparaîtra dans toute sa perfection, quand viendra l'heure du châtiment dans l'autre vie. D'où il suit que le dommage causé à la gloire divine par le péché se trouvant amplement compensé, les élus ne peuvent concevoir de ce chef aucun chagrin.

Une autre raison se tire des attributs infinis de Dieu. Les saints le voient si riche en lui-même, que la perte éternelle des méchants leur paraît ne l'atteindre nullement, tant est immense la gloire qui lui revient de ses perfections sans nombre et sans mesure. Tel un monarque qui, maître de l'univers, perdrait dans une catastrophe quelconque une des bourgades de son empire : cette perte, de l'aveu de tous, ne vaudrait pas même une larme, et, qui plus est, on ne manquerait pas de s'en réjouir, si la bourgade avait mérité le sort qu'elle a subi.

En troisième lieu, les élus n'ignorent pas que rien n'arrive sans la permission de Dieu, qu'il pourrait s'il le voulait absolument, d'un signe, empêcher toute faute, faire tout rentrer dans l'ordre et sauver tous les hommes, mais que pour de justes motifs il a résolu de ne pas user de ce pouvoir.

Pour toutes ces raisons les bienheureux ne sauraient concevoir aucune tristesse des péchés des impies, ni de leur réprobation. Assurément ils détestent le péché ; mais si énergique que soit en eux ce sentiment, ils n'en éprouvent aucun déplaisir. Autre chose est la tristesse ou la douleur de l'âme, autre chose la détestation et la haine : celles-ci peuvent exister sans celles-là. C'est évident en Dieu qui, malgré la haine infinie qu'il porte au mal, n'en ressent cependant aucun chagrin. Dieu est immuable ; l'affliction pas plus qu'aucun autre mal ne saurait l'atteindre, et quand il s'agit de lui, ces expressions « être affligé, peiné, se repentir, » n'ont jamais qu'un sens métaphorique. Or, pareillement pour les saints du ciel. Fils de Dieu, participant de la condition même de Dieu, ils sont, comme lui, quoique dans un degré inférieur, inaccessibles à l'affliction, de quelque mal qu'ils puissent être les témoins ; leur béatitude, participation très éminente et très parfaite de la béatitude divine, est immuable comme celle-ci, incompatible avec toute peine, car la douleur est un mal, une imperfection qui répugne à l'infinie suavité de la condition béatifique.

2° et 3° Si les élus sont à l'abri de tous les maux, s'ils nagent au sein des biens infinis et éternels, il est clair qu'ils ne trouvent en eux-mêmes aucun sujet d'affliction. Mais leurs proches, leurs amis dont la destinée suprême est à jamais manquée, ne seront-ils pas pour eux une cause de chagrins amers ?

Nullement. La raison en est que l'amour béatifique ne se fonde point sur la parenté charnelle, mais sur la communion à l'esprit divin et la divine adoption. Au ciel l'amitié ou la parenté ne jouent qu'un rôle bien effacé. Il importe peu à l'amour dans l'état béatifique qu'on doive à tel ou tel la vie corporelle ; car si vous êtes né de tel père plutôt que de tel autre, ce n'est pas précisément à une disposition de la volonté humaine qu'il faut l'attribuer, mais à un décret de la Providence. De plus, l'énergie créatrice ne vient pas de l'homme ; c'est un don de Dieu librement accordé à l'homme. Souvent aussi celui-ci cherche moins le bien de celui qu'il engendre que son propre plaisir ; toutefois, instruments de Dieu pour former le corps, les parents ont le devoir de prendre soin de leur enfant, et l'enfant le devoir d'obéir à ses parents et de les secourir dans les nécessités de la vie.

Au ciel les conditions changent ; Dieu seul est père, sa paternité suréminente efface toute autre paternité, et les élus ne se considèrent que comme les enfants adoptifs de Dieu. Qu'ils gardent une affection spéciale pour ceux qui, sur la terre, furent leurs parents, ou leurs enfants, ou leurs amis, qu'ils désirent leur salut de préférence à celui de tout autre, nous l'accordons. Cela n'empêche pas que si quelqu'un des leurs ici-bas vient à prévariquer, ils le regardent comme un ennemi, parce que par le péché il devient l'ennemi de Dieu ; dès lors il est à leurs yeux digne de la damnation, et, loin de s'en attrister, ils se réjouissent des tourments qu'il endure en enfer, en tant que ceux-ci font éclater la suprême justice, selon cette parole du Roi-Prophète : « Le juste se réjouira en voyant la vengeance que Dieu prendra du pécheur, et il lavera ses mains dans le sang de l'impie. » (Ps. LVII, 11). Ainsi au ciel le père ne gémira pas de la damnation de son fils, ni le fils de la damnation de son père, ni l'ami de celle de son ami ; mais d'accord avec le souverain Juge, ils prononceront l'un et l'autre la sentence de réprobation. (Cf. S. Thom., *Suppl.* q. 94, a. 3).

Q. — Un jeune homme, en fréquentant les Facultés de l'Etat, a perdu la foi. Il s'est lié avec une jeune fille, non baptisée, probablement juive, qui partage les mêmes idées d'indépendance et de libre-pensée sur la morale.

Pour être conséquents avec leurs principes, ces jeunes gens ont pratiqué la libre union, sans souci des lois civiles et religieuses. Un enfant est né et a été reconnu devant l'autorité officielle. C'est alors qu'a été découverte cette triste situation.

La mère du jeune homme, ma paroissienne, dame

très chrétienne, a été très affligée de tout cela. Elle a prié, supplié afin d'opérer une séparation; elle n'a pu rien obtenir (surtout parce qu'il y a un enfant reconnu).

Cependant le jeune homme, comprenant qu'il fait le malheur de sa mère et le déshonneur de sa famille, consentirait maintenant à se marier à l'église. « Mais, dit-il, je ne veux pas être hypocrite, je vous avertis que je n'ai plus la foi et que je ne crois pas à la nécessité du sacrement de mariage. »

La jeune fille dit également que, pour rester avec son mari, elle fera tout ce qu'on exigera : elle se fera baptiser, deviendra catholique, élèvera chrétiennement ses enfants; mais qu'elle ne croit pas en Dieu.

Des prêtres ont dit à la mère : « Vous ne pouvez pas donner votre consentement; vous seriez complice d'une affreuse profanation. »

D'autres lui ont répondu : « Mais oui, acceptez le mariage, même dans ces conditions. *Ecclesia non judicat de internis*. Et puis, entre deux maux il faut choisir le moindre. Un jour, ces jeunes gens pourront se repentir; les enfants seront catholiques; tout espoir de salut n'est pas perdu. Tous les jours, on voit de semblables mariages. »

Enfin, il semble qu'il y aurait une autre solution, qui serait de ne pas demander à la jeune fille de se faire catholique sans conviction, mais d'obtenir une dispense, *positis ponendis*, pour marier le jeune homme catholique, et qui, probablement, n'a pas tout à fait perdu la foi, avec une infidèle (juive).

R. — La mère peut donner son consentement au mariage, parce que ce mariage est en lui-même bon et qu'il fera cesser une situation mauvaise. En le donnant, elle n'est pas complice des profanations qui sont à prévoir, ou tout au moins à craindre, parce que son consentement est en soi chose bonne; qu'elle n'aura en vue que le seul effet bon de son consentement, savoir, la régularisation d'une situation fausse et mauvaise ; et qu'elle a une raison grave de donner son consentement : il s'agit en effet de mettre fin à un concubinage coupable et scandaleux, de pourvoir non seulement à l'état des parents, mais encore à la condition civile et religieuse des enfants. C'est assurément un mal très sérieux que la profanation probable et presque certaine du sacrement de mariage; mais c'en est un autre non moindre que le concubinage. Si l'on ne peut éviter ce dernier qu'en permettant le premier, la raison est suffisante pour autoriser la mère à donner son consentement au mariage.

Mais il faut employer tous les moyens dont on dispose pour empêcher la profanation du sacrement et pour éviter tout le mal possible.

Si donc il n'était pas possible de disposer convenablement la jeune personne à recevoir le baptême, au lieu d'accepter qu'elle reçoive ce sacrement sans la foi et sans les dispositions requises, la meilleure solution serait de recourir à la dispense de disparité de culte.

Mais ne pourrait-on profiter de la bonne volonté de la jeune personne pour l'instruire et la disposer convenablement à la réception du baptême? On pourrait partir de ce qu'elle accepte à l'avance de faire ce qu'on exigera, même de se faire baptiser. On lui expliquerait qu'elle ne peut recevoir le baptême sans être instruite et préparée, et si elle le voulait, on travaillerait à l'instruire. La grâce de Dieu aidant, elle pourrait se laisser convaincre de la vérité de la foi chrétienne; la foi pourrait pénétrer son âme et elle recevrait le baptême d'abord, puis le sacrement de mariage, non seulement avec validité, mais encore avec toutes les grâces attachées à ces deux sacrements. Ce serait évidemment la meilleure solution pour le présent et pour l'avenir. De plus, cette conversion sincère et sérieuse serait d'un grand poids sur le jeune homme pour l'amener à redevenir vraiment chrétien. Nous conseillerions donc d'essayer avant tout cette solution, que d'ailleurs les circonstances semblent indiquer.

Si l'on échouait tout à fait de ce côté, on aurait toujours la ressource de la dispense, que l'on obtiendrait vraisemblablement, étant données les raisons graves qu'on a de la demander.

Q. — D'après le décret de Pie IX du 25 janvier 1848, personne ne doit être admis à l'habit sans présenter des lettres testimoniales, « tum Ordinarii originis, tum Ordinarii loci in quo postulans post expletum decimum quintum annum ultra annum moratus fuerit. »

1° Faut-il entendre ce texte dans la rigueur des termes, de telle sorte que le témoignage épiscopal soit absolument nécessaire, ou suffit-il d'en prendre l'esprit, en se contentant d'autres témoignages sérieux?

Un postulant quitte à 15 ans son diocèse d'origine, puis passe successivement pour faire ses études, deux ans dans une maison, deux ans dans une autre, un an et demi dans une troisième. Ces trois établissements dirigés par des ecclésiastiques se trouvent dans trois diocèses différents. Faudra-t-il demander des lettres testimoniales aux évêques des quatre diocèses, ou pourra-t-on se contenter des lettres fournies par l'évêque d'origine et des bons certificats délivrés par les chefs des établissements dont le jeune homme a été l'élève?

2° *Quid*, dans le cas où le postulant aurait fait ses études dans le juvénat de la congrégation ?

R. — Ad I. Le décret du 25 janvier 1848 doit être pris à la lettre. C'est ce que disent à l'unanimité les canonistes modernes.

Ils exigent : 1° Que les lettres testimoniales soient rédigées au nom de l'évêque et signées de lui.

2° Que l'évêque, après avoir pris des informations, même secrètes, et tous les renseignements nécessaires, y mentionne ce qu'il sait des qualités du postulant, de son âge, de ses mœurs, de sa conduite, de sa réputation, de sa condition, de son éducation et de son instruction. Elles doivent indiquer s'il a été l'objet de quelque poursuite judiciaire, s'il est lié par quelque censure, etc. Dans ce cas, les certificats fournis par les supérieurs des établissements fréquentés par le jeune homme seront nécessaires à l'évêque pour l'aider à rédiger ses lettres testimoniales, *mais ils ne peuvent les remplacer*.

3° Que les lettres testimoniales soient demandées à l'évêque d'origine seul, si le postulant n'a pas changé de diocèse; et dans le cas où, après sa quinzième année révolue, il en aurait changé, en outre à chacun des évêques dans le diocèse desquels il a habité au moins un an.

Nous devons donc conclure que le jeune homme

dont vous parlez, aura à demander des lettres testimoniales aux trois évêques dans le diocèse de chacun desquels il a passé plus d'un an après sa quinzième année révolue, et que les certificats délivrés par les supérieurs des maisons habitées par lui ne peuvent, à moins d'être contresignés par l'évêque lui-même, tenir lieu de ces lettres testimoniales.

Ad II. Dans le cas où le jeune homme fait ses études dans le juvénat de la congrégation, s'il doit prendre l'habit dans la maison même où il fait ses études, il lui faudra encore des lettres testimoniales de l'évêque du diocèse où est sise la maison du juvénat, et en outre de son évêque d'origine, s'il est né dans un autre diocèse.

Puisque nous parlons de l'obligation des lettres testimoniales, nous sommes heureux de dire que la doctrine que nous avons exposée à ce sujet à la page 8 de cette année, se trouve pleinement confirmée par les renseignements que l'on va lire et qui nous sont communiqués par l'auteur lui-même de la question. Comme ils ont un intérêt général et qu'ils peuvent rendre service à plusieurs, nous sommes heureux de les donner à nos lecteurs.

Je m'empresse de vous remercier de votre réponse insérée dans le nº du 6 janvier de l'*Ami du Clergé*.

Je crois vous être agréable en vous communiquant les renseignements que j'ai reçus, de diverses sources, avant votre réponse, concernant les testimoniales imposées, par le décret du 25 janvier 1848 de Sa Sainteté Pie IX, aux supérieurs des congrégations avant d'accepter au noviciat les postulants, prêtres, clercs ou laïques.

1. Voici ce que m'écrit, en date du 29 décembre 1897, le supérieur général d'une de nos congrégations à vœux simples : « Après avoir mûrement réfléchi et pris, à très bonne source, les renseignements voulus, je demeure convaincu que les lettres testimoniales vous sont nécessaires, dans les mêmes conditions qu'elles sont imposées aux congrégations religieuses approuvées par le Saint-Siège. »

2. « Notre vénéré supérieur général me charge de vous répondre, » m'écrivait l'assistant et le secrétaire général d'une autre congrégation française à vœux simples, en date du 22 décembre dernier. « Le décret du 25 janvier 1848 exigeant les lettres testimoniales, avant le noviciat, s'applique très certainement aux congrégations qui n'ont pas de prise d'habit, mais qui sont approuvées par Rome. » Il ajoute : « Je sais, pour avoir autrefois assisté à une discussion publique entre plusieurs consulteurs de la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers, que cette même Congrégation entend que les Instituts à vœux simples (surtout s'ils ont les vœux perpétuels) approuvés par les Evêques, soient soumis au même décret. En effet, la lettre et l'esprit du décret s'appliquent à ces Instituts. La lettre, parce que dans l'énumération : « In quocumque Ordine, Congregatione, « Societate, Instituto, Monasterio, Domo est, » Pie IX a voulu comprendre toutes les familles religieuses. Or, Rome reconnait comme familles religieuses les congrégations approuvées par les seuls évêques, surtout si elles ont les vœux perpétuels, parce qu'elle leur accorde des décrets laudatifs qui, manifestement, supposent leur existence. L'esprit, car pour ces congrégations les inconvénients sont les mêmes, ainsi que la nécessité de ces lettres testimoniales... Ainsi j'ai l'entière conviction que le décret oblige *sub gravi* les supérieurs de ces sortes de congrégations. »

3. Enfin le rédacteur en chef de l'une de nos revues théologiques et canoniques des plus estimées, m'écrivait le 13 décembre : « Je regarde comme absolument certain que vous êtes tenus de vous soumettre au décret *Romani Pontifices*... prescrivant aux congrégations la nécessité de se pourvoir auprès des évêques de lettres testimoniales, pour admettre au noviciat les postulants. Ce décret doit être obéi « a quocumque Ordine, Congrega- « tione, Societate, Instituto... sive in eis emittantur vota « solemnia, sive simplicia. » Or, vous êtes un Institut de vœux simples, et votre décret de louange vous donne ce nom : « Sanctissimus... finem Instituti laudat, atque « commendat. » Donc vous êtes tenus. Le décret ne dit pas qu'il atteint seulement les Instituts déjà approuvés, mais tous les Instituts : « Quodcumque Institutum. » Bien plus, il déclare que lorsque l'approbation de vos règles viendra, leur silence sur l'obligation des testimoniales ne vous déchargera pas de l'obligation de vous les procurer : « Vi approbationis Constitutionum et « Regularum, etiam in forma specifica, quam ab Apos- « tolica sede aliquis Ordo, Institutum... consequeretur, « nunquam huic decreto derogatum esse censeatur. »

Q. — Le titre de missionnaire apostolique est-il purement honorifique comme celui de chanoine honoraire ? Ou y a-t-il des privilèges attachés à cette nomination, et quels sont ces privilèges ?

R. — Nous avons déjà examiné la question en 1890, p. 262, en 1892, p. 116, et en 1893, p. 187 ; nous y revenons cependant pour nos nouveaux abonnés, mais très brièvement.

I. Le titre de *missionnaire apostolique* ne comporte par lui-même aucun pouvoir ou privilège. Toutefois en expédiant la feuille de nomination aux prêtres des pays catholiques, la S. Congrégation de la Propagande en délivre ordinairement une seconde sur laquelle on accorde :

1º L'indult de l'autel privilégié trois fois par semaine ;

2º La faculté de bénir et indulgencier les croix, médailles, chapelets et d'appliquer les indulgences de sainte Brigitte, *ad quinquennium ;*

3º La permission de donner l'indulgence plénière à l'article de la mort suivant la formule du Rituel.

Tous les curés à peu près, en vertu d'un titre ou d'un autre, jouissent des mêmes facultés.

Toutefois il y a dans la feuille de nomination du missionnaire apostolique une clause qui n'est pas sans intérêt et qu'on peut appeler un privilège : c'est la faculté de pouvoir obtenir directement de la Propagande les indults dont il a besoin, au même titre que les missionnaires travaillant dans les pays infidèles. Or, toutes les concessions de la Propagande sont *gratuites ;* il s'ensuit que le missionnaire apostolique peut obtenir gratuitement les facultés qui lui sont nécessaires. Il n'a à payer que les frais d'agence, s'il occupe un intermédiaire.

II. Les missionnaires apostoliques n'ont aucun droit à porter un costume spécial, témoin le document suivant emprunté à la *Semaine Religieuse* de Valence :

Très Saint Père,

Plusieurs prêtres du diocèse de Valence ont obtenu de la S. C. de la Propagande le titre de missionnaire apostolique *ad honores*. Ils portent, à cause de ce titre, dans les cérémonies religieuses et surtout quand

ils prêchent, un *rochet*, une *mozette* et un large *ruban rouge* auquel est suspendu un crucifix. L'évêque de Valence, humblement prosterné aux pieds de Votre Sainteté, demande si les missionnaires apostoliques ont le droit de porter ces insignes, et, en cas de réponse négative, si l'évêque peut tolérer cet usage.

La réponse a été : *Negative et amplius*.

Q. — Le chrétien qui n'a pas fait de première communion et qui, par conséquent, ne communie jamais et ne se confesse pas : 1° Est-il soumis aux 2e et 3e commandements de l'Eglise ? 2° Commet-il chaque année deux péchés mortels ?

R. — Ad I. Le canon *Omnis utriusque sexus fidelis*, qui prescrit la confession annuelle et la communion pascale, atteint tous les fidèles parvenus à l'âge de discrétion, qu'ils aient ou non fait leur première communion : le texte de la loi ne mentionne aucunement cette dernière comme condition requise pour qu'elle oblige ; seul l'âge de discrétion est requis. Ainsi, tout chrétien qui a l'âge de discrétion, et qui se sent coupable d'une faute grave, est obligé, sous peine de péché mortel, de se confesser *saltem semel in anno*. De même, tout chrétien qui est parvenu à l'âge de discrétion et qui, au jugement de son confesseur, a les dispositions requises pour communier, est obligé *sub gravi* de recevoir la sainte Eucharistie *ad minus in Pascha*. Il faut remarquer que le chrétien qui a atteint l'âge de discrétion est tenu de se disposer à la communion, et par conséquent d'acquérir la science et la pureté de cœur nécessaires.

Ad II. Le fidèle parvenu à l'âge de discrétion qui omet volontairement la confession annuelle et la communion pascale, se rend coupable chaque année d'un double péché mortel. Mais ce double péché est purement matériel chez plusieurs, par suite de l'ignorance ou de la bonne foi, surtout dans les contrées où règne l'indifférence religieuse.

Q. — Ici en Belgique on fait beaucoup de difficultés pour l'érection d'une confrérie, surtout quant au conseil.

1° Est-il nécessaire qu'il y ait un conseil, en d'autres termes une administration, pour gagner les indulgences de la confrérie ?

2° Peut-il être composé uniquement de dames quand il s'agit d'une confrérie mixte ?

R. — Nous emprunterons la réponse au *Traité des Confréries* de M. Tachy.

La nomination des administrateurs est-elle obligatoire pour l'existence canonique d'une confrérie ?

— Non, car une confrérie peut exister sans administrateurs. Toutefois l'Eglise *conseille* la nomination d'administrateurs en toutes circonstances pour le bon gouvernement des sociétés. *An necesse sit sub eadem pœna nullitatis*, demandait l'évêque du Mans, *ut administratores eligantur?* La S. Congrégation des Indulgences répondit, le 18 novembre 1842 : *Negative, quia administratorum electio erit tantum ad bonum sodalitatum regimen, minime vero ad validitatem erectionis necessaria* [1].

[1] *Decreta auth.*, n. 312, ad II. Cf. n. 308, ad II.

Mais quand il y a des fonds à gérer, la nomination des administrateurs devient une nécessité canonique, par la force même des choses. C'est que si l'on ne nomme pas de dignitaires, personne n'a qualité pour administrer les biens. Ce n'est pas le curé qui pourra le faire, puisque, d'après la loi ecclésiastique, il n'a dans les confréries d'autres droits que ceux que lui confère son titre de membre quand il a été admis régulièrement, ou ceux que l'évêque pourrait lui déléguer. Or, l'évêque lui-même ne peut pas prendre directement en main l'administration des biens des confréries. Il reste donc que les confréries soient administrées au temporel par une commission nommée dans leur sein : c'est la règle pour tout collège indépendant.

Le droit général n'ayant rien déterminé ni par rapport à l'âge, ni par rapport au sexe des administrateurs des confréries, on peut nommer des femmes [1].

Nous avons reçu d'un de nos abonnés la lettre suivante, pour laquelle nous le prions d'agréer nos affectueux remerciements et que nous sommes heureux de publier.

Dans votre dernier numéro, je trouve une demande de renseignements sur la secte protestante des catholiques-apostoliques. Comme je m'occupe en ce moment d'études sur le protestantisme contemporain, je crois être en état de renseigner votre honorable correspondant ; et je vous adresse pour lui ce que j'ai pu trouver là-dessus.

La secte protestante des « catholiques-apostoliques » ou des « néo-apostoliques, » est plus généralement connue chez nous sous le titre d'Irvingiens, du nom de son fondateur. Elle vient directement de l'Angleterre, où elle a été fondée en 1830 par le prédicant écossais Edouard Irving (1792-1834), successivement pasteur à Glasgow et à Londres. Réformer l'Eglise chrétienne en la ramenant à sa constitution apostolique, et la préparer à l'avènement prochain du Christ-Juge, tel fut le double but qu'il eut en vue.

Se fondant sur le texte connu de saint Paul (Eph., IV, 11) : « Dedit quosdam apostolos... » etc., Irving établit quatre degrés d'hiérarchie dans sa secte : 1° à la tête, douze *apôtres* qui gouvernent, confèrent les ordres et les pouvoirs spirituels et confirment, reçoivent les fidèles ; — 2° les *prophètes*, à qui il appartient de prédire l'avenir et d'interpréter l'Ecriture, sous le contrôle des apôtres, comme aussi de désigner par voie de révélation ceux que l'Esprit appelle aux fonctions spirituelles de l'Eglise ; — 3° les *évangélistes*, dont le rôle est d'annoncer et de répandre dans le monde la « bonne nouvelle » du sieur Irving ; — 4° les *pasteurs* et les *docteurs*, qui ont la direction spirituelle des communautés nouvelles.

A la tête de chaque communauté particulière, se trouve un évêque, ou ange, assisté d'un collège de six anciens ou prêtres, désignés par les prophètes, et de sept diacres, élus par le peuple. Il y a aussi des sous-diacres et des diaconesses, chargés d'aider le prêtre dans ses fonctions et de prendre soin des pauvres.

[1] Tachy, *Traité des Confréries*, n. 297 et 299.